试析 19 世纪来华德意志人的中国祖先崇拜书写

胡　凯　张　斐
(上海外国语大学 德语系, 上海 200083)

摘　要: 在近代中西交往过程中,中国的祖先崇拜是 19 世纪诸多来华德意志人关注与书写的对象。他们在面向本国公众的德语著述中介绍祖先崇拜,并对其内涵和影响展开论述与评价。在东方学视域下解读祖先崇拜在这些文本中的呈现方式,可以发现,受西方文明优越论的影响,来华德意志人对中国祖先崇拜的书写并非客观现实的完整再现,而是当时中西文化权力关系的映射。对于旨在改造乃至取代中华文化的叙事者而言,对祖先崇拜的书写事实上是他们在“认知中国”的掩饰下建构与支配中国的尝试。

关键词: 来华德意志人;德语著述;祖先崇拜;西方文明优越论;话语权力

中图分类号:G 125　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2021)06-0122-08

19 世纪中叶,西方列强以武力强行打开了中国闭锁的国门。随后,形形色色的西方人纷至沓来。在西风东渐的同时,他们把自己与中国文化相遇的经历诉诸笔端,将自己对中国的认知推介给西方公众。其中,祖先崇拜及传统的祭祖文化因其在中国社会生活中的重要地位,始终是来华西人关注、记录与评价的重点。同时,有关祖先崇拜的叙事也成为来华西人建构与论证西方对中国支配权力的途径之一。本文以 19 世纪殖民主义背景下来华德意志人面向本国公众的德语中国叙事文本为研究对象,分析其中对祖先崇拜的呈现内容、方式及其对近代西方中国观的影响。

一、来华德意志人对中国祖先崇拜的总体关注

在涉及祖先崇拜与近代中西交往的研究中,学界多关注中西双方对祖先崇拜的诠释差异、天主教会和新教教会对祖先崇拜的态度与政策以及由此引发的民教冲突。① 相较而言,借助来华西人用西文撰写的中国叙事文本,解读西方镜像书写中呈现的祖先崇拜等中国传统文化元素的成果较少。具体到来华德意志人的中国叙事研究,囿于语言等条件的限制,国内学界对近代来华德意志人中国叙事文本的发掘与译介仍有空白,为数不多的成果多着力分析叙事者的总体中国观②,而有关祖先崇拜的书写往往仅被视为叙事者对中国整体认知的组成要件之一,鲜见深入的专题论述。

收稿日期:2021-01-19
作者简介:胡凯,男,上海市人,上海外国语大学德语系教授。
基金项目:本文系 2018 年度国家社科基金“冷门‘绝学’和国别史等研究专项”项目“19 世纪来华德意志人中国叙事文献的发掘与研究”(项目编号:2018VJX015)的阶段性成果。

① 如范正义:《清末中西祭祖纠纷与中国教民》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2002 年第 5 期,第 102—109 页;王美秀:《天主教对中国祭祖的认识——过去与现在》,《世界宗教文化》2010 年第 5 期,第 53—57 页;蒋栋元:《跨文化视阈下祖先崇拜与上帝崇拜的阐释》,《江苏师范大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 5 期,第 62—68 页;黄秋硕:《丁韪良与晚清的“祭祖之争”》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 2 期,第 86—96、171 页等。

② 如孙立新的《19 世纪德意志新教传教士的中国观》等(Sun Lixin, *Chinabild der deutschen protestantischen Missionare des* 19. *Jahrhunderts*: *Eine Fallstudie zum Problem interkultureller Begegnung und Wahrnehmung*. Marburg: Tectum Verlag, 2002)。

与英、法、美、俄等国相比,德意志国家拓展在华利益起步较晚。但随着 19 世纪下半叶西方列强殖民扩张的加速,尤其在 70 年代初,统一的德意志帝国建立以后,包括外交人员、商贾、学者、传教士和旅行者在内的来华德人数量迅速攀升。出于对异域文化的兴趣或职业需要,他们中的不少人或记录在华见闻,或借助来华契机进行有关中国宗教、民俗、水文地理、历史等不同领域的研究,并将这些认知成果传递给本国读者。此类非虚构性著述不仅包括游记、回忆录和汉学、民族学著作,还应涵盖来华传教士撰写的有关中国的德文传教宣传物,体量颇为可观。①

对来华德意志人而言,中国的祖先崇拜具有显著的异域、异教特征,而且祖先崇拜渗入中国社会生活的诸多层面,丧葬仪式和祭祀活动往往又公开举行,因此,鲜有叙事者能在观察、认知和书写中国时完全回避祖先崇拜及其构成诸元。在书写内容方面,即使是仅受猎奇心理驱策的观察者,其叙事文本也至少会对祖宗牌位、祠堂、坟茔、祭品等祭祖文化在器物层面的表征符号做触点式呈现。而关注中国人日常生活的叙事者,会对与祖先崇拜有关的仪式流程着墨更多。通过具有田野调查性质的观察与记录,他们试图追踪祖先崇拜的思想根源与内在逻辑,并将其解读为中国人对鬼魂和阴间世界的信仰,即将祖先崇拜的原因诠释为中国人对鬼魂滋扰的恐惧和对祖先庇佑的渴望,因为中国人“从对父母在世延续至其过世以后的尊敬之中衍生出了一种观念,那就是逝者的鬼魂会影响生者的命运与福祉”。② “中国人相信死者与生者有一样的需求,需要食物和钱等,……死者还有能力回到生前的家庭,根据生者对死者供奉的好坏,对生者进行奖惩。”③灵魂之说被视为直接影响丧葬习俗和祭祀仪式的决定性因素:“中国人认为人有三个灵魂,死后一个灵魂与身体同在,一并被埋葬在墓穴里,第二个附在牌位上,第三个进入阴间。所以必须在坟墓、牌位和当地的神像前这三处都进行死者祭奠。”④此外,中国人还“臆想死者家族的幸福依赖于其坟墓的位置是否吉利”。⑤ 基于这种认知,除祭祖仪式外,包括为死者清洁更衣、报丧、停灵、招魂、出丧、哭丧、下葬等在内的丧葬仪式,关系到选墓地和下葬时间的风水之说、服丧规定、宗祠管理规定等风俗、仪程和规章,往往也被叙事者视作祖先崇拜的内涵要件而成为书写对象。⑥

作为对近代中国的镜像记录,来华德意志人对祖先崇拜器物和仪式表象的书写为历史学、民俗学等方面的研究提供了颇具参考价值的信息与资料。但与此同时,文本中的结构性、逻辑性疏漏亦十分明显,常有将地方性、族群性特征普遍化而导致的以偏概全或相互矛盾的论断,对祖先崇拜文化内涵和信仰根源的诠释一般局限于鬼魂与风水,而对祖先崇拜依托和表征的血缘纽带、宗族观念和社会关系结构

---

① 根据资料整理与目前中外学界已有研究成果,19 世纪来华的德意志人可考者约有 200 余人,他们在 19 世纪创作、出版的有关中国的著作达百余部,此外还有大量发表在杂志上的文章。(参考温馨:《文明碰撞与范式转变》,北京:社会科学文献出版社 2018 年版,第 232—239 页;孙立新:*Chinabild der deutschen protestantischen Missionare des* 19. *Jahrhunderts*, *op. cit.*, 2002;孙立新:《近代来华德国人已刊纪实报道选介》,《国际汉学》2015 年第 3 期,第 157—170 页;王维江,吕澍:《另眼相看晚清德语文献中的上海》,上海:上海辞书出版社 2009 年版等)本文基于对上述各类来华德人中国叙事文本的梳理,重点分析其中对祖先崇拜着墨较多的 20 余部著述。

② Wilhelm Preiswerk, *Bilder aus dem Leben des chinesischen Volkes*. Basel: Verlag der Missionsbuchhandlung, 1890, p. 15.

③④ Bruno Navarra, *China und die Chinesen. Auf Grund eines 20jährigen Aufenthaltes im Lande der Mitte*. Bremen: Nössler, 1901, pp. 210-211.

⑤ Rudolf Lechler, “Das Volks- und Familienleben”, in: Rudolf Lechler, *Acht Vorträge über China gehalten an verschiedenen Orten Deutschlands und der Schweiz*. Basel: Verlag der Missionsbuchhandlung, 1861, p. 169.

⑥ Cf. Rudolf Lechler, *op. cit.*; Ernst Faber, *Bilder aus China II*. Barmen: Verlag des Missionshauses, 1877; August Heinrich Exner, *China. Skizzen von Land und Leuten mit besonderer Berücksichtigung kommerzieller Verhältnisse*. Leipzig: T.O, Weigel Nachfolger, 1889; Paul Georg von Möllendorff, *Das chinesische Familienrecht*. Shanghai, 1895; Ernst von Hesse-Wartegg, *China und Japan*. Leipzig: J.J.Weber, 1897; Luise Cooper, *Aus der deutschen Mission unter dem weiblichen Geschlechte in China*. Darmstadt: C. F. Winter'sche Buchdruckerei, 1898; Wilhelm Grube, *Zur Pekinger Volkskunde. Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, 3. Band, 1.-4. Heft. Berlin: W. Spemann, 1901, etc.

则语焉不详,甚至颇多误读。尤其在对祖先崇拜的价值判断方面,文本中充斥着以臆测和虚构为基础、旨在凸显叙事者与叙事对象之间文化势差和权力关系的话语偏差和话语陷阱。这些问题的出现,并不能简单地归因于祖先崇拜本身的复杂性以及交通、语言等客观条件对叙事者认知的限制,而更多地与叙事者对西方文明优越论的逻辑自证相关,折射出叙事者建构中国的写作意图。

二、来华德意志人对祖先崇拜的选择性建构与批评

从 18 世纪中后期起,不断攀升的"恐中种族主义"取代亲中话语,成为欧洲对华认知的主流。① 鸦片战争以后,列强在对华战争和谈判桌上取得的胜利导致中西文化权力关系结构发生根本性变化,他们将自身在科学技术方面的领先扩大性地诠释为西方文明对中华文明全方位的压倒性优势。在西方文明优越论的影响下,对于作为"文化他者"的中华文明,19 世纪来华的西方人虽不乏探寻中西文化差异的兴趣,但囿于以西方价值观为衡量尺度的认知习惯,他们的认知范式往往显示"贬抑型"和"混合型"风格②,对"异质元素"多持轻慢、否定的态度。而作为认知结果的中国叙事则成为他们通过推介中国知识来建构中国、继而论证西方文明优越性和西方对中国支配权力的方式。即使叙事者并无这种主观自觉,没有要求中国奉西方价值观为圭臬改造自我的明确意图,他们也会自发地对中国行使这种权力。正如萨义德所言:"每一个欧洲人,不管他会对东方发表什么看法,最终都几乎是一个种族主义者,一个帝国主义者,一个彻头彻尾的民族中心主义者。"③

就来华德意志人在 19 世纪殖民主义背景下对中国祖先崇拜的书写而言,叙事者利用与国内受众之间的认知条件不对称,掌控着后者对认知对象的信息摄取。尽管殖民扩张令中西之间的接触日趋频繁,但普通西方公众依然缺乏了解中国的可靠渠道。尤其对于海外扩张较晚的德意志国家而言,来华德意志人的中国叙事依然是公众获取中国讯息的重要途径。所以,读者对包括祖先崇拜在内的中国文化元素的认知在很大程度上取决于叙事者对叙事内容的选择,因为"没有作者的激发,对象永远只能处于惰性状态"④。此外,这些叙事者在书写中国时多强调自己的亲历者身份,刻意模糊亲身见闻与主观虚构之间的界限,以提升其叙事与诠释的可信度。于是,被挑选的部分真相被当作真相的全部展示给读者,道听途说被宣扬成言之凿凿的实证,并通过诸多文本的反复呈现成为具有权威性的中国知识。对读者而言,由叙事文本建构的中国祖先崇拜甚至比其本身"更真实"⑤。这种基于并折射西方对中国支配权力的引导型话语建构,清晰地体现在叙事者对祖先崇拜伦理道德基础的批评之中。其中,作为祖先崇拜精神本质和道德支撑的孝道首当其冲。

孝道伦理脱胎于祖先崇拜,彰显着后者的生命伦理观和家族伦理观。在中国,尤其在乡村,作为传统宗教内核的祖先信仰和强调"养亲、敬亲、谏亲、善待亡亲"的孝道伦理成为传统宗教与乡村生活秩序互为建构的基础。⑥ 鉴于孝道本身所占据的道德高位,批评者无法直接对其发难,而是选择呈现祭祖文

---

① 参考石桥(George Steinmetz)著,穆爱莉译:《魔鬼的笔记(二)——前殖民话语,人种/族类见解和跨文化认同在德国殖民过程中的作用》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2005 年第 6 期,第 86—106 页,这里第 95—98 页。

② 参考单波、王媛:《跨文化互动与西方传教士的中国形象认知》,《新闻与传播研究》2016 年第 1 期,第 5—21、126 页,这里第 16—17 页。

③ 爱德华·W.萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:三联书店 1999 年版,第 260 页。

④ 爱德华·W.萨义德:《东方学》,王宇根译,第 396 页。

⑤ 参考比尔·阿希克洛夫特、帕尔·阿卢瓦利亚:《导读萨义德》,王立秋译,重庆:重庆大学出版社 2020 年版,第 9 页。

⑥ 参考蒋栋元:《跨文化视阈下祖先崇拜与上帝崇拜的阐释》,《江苏师范大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 5 期,第 62—68 页;夏当英:《祖先崇拜:支撑乡村生活秩序的传统宗教内核》,《安徽大学学报(哲学社会科学版)》2017 年第 3 期,第 119—128 页;赖萱萱:《祖先崇拜伦理观及其当代价值》,《湖北民族学院学报(哲学社会科学版)》2014 年第 3 期,第 28—31、82 页等。

化和孝亲行为在执行层面的偏差,建构其与祖先信仰之间的逻辑关联,并将其归咎于祖先崇拜所导致的价值扭曲。比如《德文新报》的主编纳瓦拉写道,在审讯时,如果犯人是家中长子,为避免判决妨碍犯人祭祖,法官会对其从轻发落。① 传教士雷德福批评中国铺张的丧葬习俗令许多家庭“为安葬父母而毁了自己,今天还在为逝去的父母举办奢华的葬礼,明天一家人就会断炊”。② 银行家恩司诺指责守孝习俗干扰了个人和社会生活的正常运作,令考生不得赴考,官员被迫丁忧,而皇帝驾崩后的守制规定更令艺人和理发师生计无着。③ 此外,他们大肆渲染中国人出于对亡者的盲目恐惧与崇拜而轻生者、重亡者的做法。兼有汉学家身份的传教士花之安称,在中国“孝道被大加赞颂,但是对死人的照料比对活着的人好”。④ 传教士和士谦指责中国人“对可怜的乞丐漠不关心、不加照顾,任由他们在路边死去。他们惬意地看着那最可怜的人挣扎抽搐,发出垂死的叹息和呻吟。可是,他们却恭恭敬敬地安葬死者,对其鞠躬致礼,仿佛在表达:‘我们为你做了这件大好事,现在请你为我们显灵吧!’”⑤在和士谦的阐释中,孔子将“孝”定义为对父母最盲目的言听计从以及只适合于人对上帝的最彻底的依赖⑥,中国人对父母的孝顺完全是奴性的全心奉献,孝行的驱动力与其说是对父母的爱,不如说是害怕先祖因为后代忽略他们而报复的恐惧以及希望通过尽某些义务求取先祖赐福的功利目的。⑦ 女传教士库珀则提到广东李朗一位麻风病老人的事例。老人吞鸦片自杀未果,而已经准备了隆重葬仪、不愿意花销白费的子女们竟劝说他再次自尽。最终,这位可怜的老人只得再次服下毒药,自己爬进为他准备的棺材。库珀借这件荒唐个案对孝道大肆攻击:“他(老人的儿子)从未想过剥夺自己父亲的生命。可是现在的这种情况,无论是家庭成员还是老人自己都无法顾惜老人的生命。做儿子的肯定为父亲准备了足够的祭品。——可是大家血管里流淌的血液可能会凝固。想想那种孝顺和博爱,大家也许会怀疑中国人的神智是否正常!”⑧她还质疑中国人以孝道为行为规范,否定祭祖文化的道德功能,因为“一位高官,只要他能证明自己是在执行祭祖的神圣礼仪,他忽视自己重要职务的事就会被原谅。一个拦路抢劫的强盗总会在固定的时间短暂地停止其罪恶的行径,以便在他祖先的坟前祭拜”。⑨于是,库珀借助这一并不具普遍代表性、语境可能被切割、甚至真实性存疑的事例,将祖先崇拜定义为遮掩罪恶的伪装。

祖先崇拜在中国社会的另一支点是宗教伦理、血亲伦理和政治伦理的结合,即“移孝作忠”,形成以忠孝思想为道德本位的家国同构的文化结构和政治框架。⑩ 为撼动这一支点,批评者一方面回避祖先崇拜的情感功能对家国秩序积极的维系作用,另一方面夸大中国人际关系的专制、冷漠和功利性特征,并将其定义为祖先崇拜影响下的道德失位。传教士祭恩论及中国人的宗族意识,称:“一人海外致富、

① Bruno Navarra, *op. cit.*, p. 210.

② Johann Eduard Reiffert, *Zehn Jahr in China: Erlebnisse, Erfahrungen und Reisen.* Paderborn: Druck und Verlag der Junfermannschen Buchhandlang, 1896, p. 59.

③ Cf. August Heinrich Exner, *China. Skizzen von Land und Leuten mit besonderer Berücksichtigung kommerzieller Verhältnisse*. Leipzig: T.O, Weigel Nachfolger, 1889. pp. 178-180.

④ Ernst Faber, *Theorie und Praxis eines protestantischen Missionars in China*. Heidelberg: Evangelischer Verlag, 1902, p. 11.

⑤ Carl Johannes Voskamp, *Unter dem Banner des Drachen und im Zeichen des Kreuzes*. Berlin: Buchhandlung der Berliner evangelischen Missionsgesellschaft, 1898, p. 26.

⑥ Cf. Carl Johannes Voskamp, *Confucius und das heutige China: Ein Vortrag gehalten vor dem Ausbruch der Boxerbewegung*. Berlin: Buchhandlung der Berliner evangelischen Missionsgesellschaft, 1902, p. 6.

⑦ Cf. Carl Johannes Voskamp, *Unter dem Banner des Drachen und im Zeichen des Kreuzes*, *op. cit.*, p. 19.

⑧⑨ Cf. Luise Cooper, *op. cit.*, pp. 47-48,20.

⑩ 参考蒋栋元:《跨文化视阈下祖先崇拜与上帝崇拜的阐释》,《江苏师范大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 5 期,第 62—68 页;刘喜珍:《论传统孝道与祖先崇拜的伦理关系》,《理论导刊》2012 年第 5 期,第 104—105、112 页等。

衣锦还乡,同宗从四面八方涌来,向他祝贺并打打秋风,其中有些人是他根本不认识的。”①在他看来,所谓同宗的归属感不过是趋利行为的借口。他还声称,中国人之所以重视以血缘为基础的宗族关系,在很大程度上是对流行于中国的丛林法则的应对之策,因为中国的官员大多不关心民生,且受贿成风。②和士谦则认为,中国人像跪拜神灵那样跪拜官员,像献祭冥界的神明那样向当权者行贿以获取庇佑和好处,“冥府不过是现实世界的忠实映像。无论在此生还是在彼岸,人心都是相同的”。③ 至于由祖先崇拜衍生的父权制及专制制度,更成为来华德人口诛笔伐的焦点之一。担任德国驻华公使近 20 年的巴兰德认为祖先崇拜对中国人的婚姻观和生育观造成了决定性影响:“中国婚姻的唯一目的就是养育男性后代,养育一个能为父亲清洗遗体、送葬、供奉食物酒水,并在特定的日子上坟的儿子。”④花之安抨击中国的“社会体系是专制的。女性是奴隶。孩子在父母面前是毫无权利的。臣民在上位者面前也像孩子一样”。⑤ 传教士黎力基也写道,在中国“孩子须无条件地服从其父母,父母对孩子拥有无限的权力”,以至于父母可以随意剥夺孩子的生命,甚至“成千上万的新生女婴,毫无怜悯地被她们的亲生父母杀死”。⑥ 于是,通过对男性独享祭祖资格、父权制下父母对子女的绝对权力和杀女婴行为三者间的书写链接,批评者将祖先崇拜与杀女婴恶行之间原本有限的联系无限放大,并令其直接化、绝对化,直至将祖先崇拜演绎为杀女婴行为在中国屡禁不止的根源。他们在著述中强调,中国人杀女婴,是因为他们相信杀死女孩后,下一次就会生下男孩。而只有生下男孩,父母死后灵魂才能享受供奉,因为只有儿子才有祭祖的资格。⑦ 传教士福拉德借中国籍传教士之口写道:“我们中国人陷进这种极端恐怖的恶习(指溺婴)中,首先是因为祖先崇拜……女儿们既不能在父母和祖父母活着的时候服侍他们,也不能在他们死后祭拜他们。”⑧库珀历数女童被丢弃、被残害的事例,并称中国人之所以做出如此骇人听闻的暴虐之举,根本原因在于“祖先崇拜和对鬼神的恐惧不容许有其他的情况”。⑨ 她继而抨击祖先崇拜对男性执祭的限定,认为这是导致中国妇女问题积重难返的根源所在:“一位妇女最多只能准备供品,却从不被允许去上供。也就是说,为了获得祭祖所需要的钱和儿子,女性的人数必须削减到一个很小的比例。这就是中国的宗教!”⑩杀女婴恶行被黎力基称为“中国家庭生活中最黑暗的劣斑”⑪,是严重违背人性的罪愆。部分来华德意志人用极具冲击力的文字,将祖先崇拜认定为滋生杀女婴现象的温床,在祖先崇拜和杀女婴恶行之间建构起直接的因果逻辑,这足以令不了解中国的读者出于对杀女婴恶行的憎恶而迁怒于祖先崇拜,将他们对这一异域文化元素的负面认知引向巅峰。

三、身份、利益和祖先崇拜书写的群体差异

在 19 世纪中西文化不平等的权力关系结构中,“欧洲人”的类属身份令德意志叙事者以上位者的俯视姿态认知与批评中国文化。同时,因为深受基督教文化影响,他们本能地抵制所有非基督教文化元素。这就确定了他们认知和解读中国祖先崇拜的基调与共性。然而在具体书写方面,由于叙事者职业身份各异,他们对祖先崇拜的批评也体现出显著的群体差异。

对于大多数来华德意志商贾、旅人乃至大部分外交人员及随员家属而言,祖先崇拜只是他们关注和

---

①② Georg Ziegler, “Chinesische Sitten und Verhältnisse im Vergleich zu den biblisch-israelischen”, in *Evangelisches Missionsmagazin* 44. Basel: 1900, p. 458.

③ Carl Johannes Voskamp, *Unter dem Banner des Drachen und im Zeichen des Kreuzes*, *op. cit.*, p. 25.

④ Max von Brandt, *Sittenbilder aus China: Mädchen und Frauen*. Stuttgart: Verlag von Strecker und Moser, 1895, p. 10.

⑤ Ernst Faber, *Lehrbegriff des Confucius nach 论语大学中庸*. Hongkong: Eitel, London Mission, 1872, p. 70.

⑥ Rudolf Lechler, *op. cit.*, p. 155.

⑦ Cf. Wilhelm Preiswerk, *op. cit.*, p. 22; Luise Cooper, *op. cit.*, p. 25.

⑧ Jacob Flad, *Zehnjahre in China*. Calw und Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1901, p. 120.

⑨⑩ Luise Cooper, *op. cit.*, p. 7, 26.

⑪ Rudolf Lechler, *op. cit.*, p. 172.

记述的诸多异域文化现象之一,相关采风文字往往镶嵌在旅行见闻之中,而且内容以描述为主,专题论述较少。因为他们大多强调物质文明的优先级,认为西方对中国的支配权力首先应体现在西方工业产品的对华输出,这也是他们在中国叙事中论证的重点。比如巴兰德认为,通向文明的第一站是火柴、空瓶子和罐头,第二站是棉质雨伞和便宜的煤油灯,第三站则是长袜、内衣、啤酒、香槟、克虏伯炮和电灯。① 地理学家李希霍芬虽然也认为“中国人长时间地固守他们的宗教,处于落后的地位。只有改变他们的信仰为基督教才能改变他们的状态”,但仍坚持“铁路的修建和汽船的通航会对破除迷信产生一定的作用,这也许就是改变的第一步”。② 而旅行家沃尔夫则直截了当地表示:“当第一列机车从北向南穿过北京城,由狂妄、傲慢、自大、偶像崇拜、迷信、虚伪和欺骗建造起来的真正的中国城墙便会化为乌有,它必然臣服在‘洋鬼子’的面前。”③面对祖先崇拜等中国传统文化元素,尽管他们认为祖先崇拜“包含着迷信思想”“需要改善和纠正”④,并乐见其被上帝崇拜所取代,但他们并不都赞成将祭祖定性为偶像崇拜,且对祖先崇拜与订娃娃亲、一夫多妻制、杀婴等陋习恶行之间牵强的逻辑关联不无质疑。⑤ 准确地说,他们与以传教士为代表的激进批评者之间的分歧并不在于文化征服这一目标设定,而在于征服的方式,而且他们不希望激进的文化对立影响其在华政治、经济利益。所以,恩司诺批评传教士的宗教宣传引发不必要的外交纠纷,妨碍欧洲在中国拓展其影响力。⑥ 外交官穆麟德反对用“零和博弈”去处理与包括祖先崇拜在内的中国传统文化的关系,而倾向于 16 世纪、17 世纪耶稣会士通过“文化适应”建构的“和而不同,是容非融”的格局⑦,并表示:“一个真正皈依基督教的人自己会逐渐放弃与祖先崇拜相关的迷信,但这个习俗的外在形式也许会维持一段时间。一个很好的例子是中国的穆斯林,他们从未禁止过祖先崇拜,但信徒们现在已经不再祭拜祖先了。古老的教会也比我们现在这些传教士聪明。去禁止那些对于新信仰显得危险的老风俗,是不太明智的,这些老风俗会在教会节日中慢慢转变。”⑧巴兰德主张:“要改变数千年之久的老观念,不能用威吓与暴力,而只能通过展示我们的成就所起的持续而缓慢的作用。”⑨游记作家海司同样认为,在中国推广欧洲的产品是可行的,但用欧洲文化取代中国文化却很困难,因为“正如我们将欧洲文化视为最好的文化,中国人也认为他们的才是最佳的。我们不愿意用自己的文化去与中国文化交换,同样他们也不会因为欧洲文化而放弃他们自己的”。⑩

相形之下,来华德意志传教士这个特殊群体除了西方文化标签和基督徒的类属身份外,其职业身份以及与之相捆绑的“异端模式”的思维底色令其成为中国祖先崇拜最激进、最坚决的反对者。就身份、利益和动机的逻辑关系而言,构成行为直接动机的是行为体的主观利益,它以行为体的身份为先决条

---

① Cf. Max von Brandt, *Aus dem Lande des Zopfes*. Leipzig: Verlag von Georg Wigand, 1898, p. 30.

② 费迪南德·冯·李希霍芬著,E·蒂森选编:《李希霍芬中国旅行日记》上册,李岩、王彦会译,北京:商务印书馆 2016 年版,第 111 页。

③ Eugen Wolf: *Meine Wanderungen. Im Innern Chinas*. Stuttgart und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1901, p. 68.

④ Bruno Navarra, *op. cit.*, pp. 211-212.

⑤ Cf. Paul Georg von Möllendorff, *op. cit.*, pp. 53-55. 海司也认为,杀婴频繁发生是因为贫穷,而在生活条件较好的阶层很少会有杀婴行为。(参考 Ernst von Hesse-Wartegg, *op. cit.*, p. 122.)

⑥ August Heinrich Exner, *op. cit.*, p. 90.

⑦ 参考李涵闻:《“融”抑或“容”:中西宗教在澳门的相遇——以“天后圣母像”为切入点》,《民俗研究》2019 年第 6 期,第 149—151 页。

⑧ Paul Georg von Möllendorff, *op. cit.*, p. 56. 纳瓦拉在其著述中也引用了穆麟德的这段论述支撑自己的观点。(Bruno Navarra, *op. cit.*, pp. 212-213.)

⑨ Max von Brandt, *Aus dem Lande des Zopfes*, *op. cit.*, pp. 165-166.

⑩ Ernst von Hesse-Wartegg, *op. cit.*, pp. 325-326.

件,是其“对于怎样实现自我身份需求所实际持有的信念”。① 对来华传教士而言,他们最具优先级的主观利益莫过于中国的基督教化。而自 1616 年南京教案起,祖先崇拜始终被视为“中华归主”的死敌之一。作为德意志新教在华传教事业的开拓者,郭实腊将祖先崇拜与中国人对宗教的冷漠以及对外来者的排斥列为阻挡福音传播的三大障碍,视其为必须消灭的对象。② 鸦片战争以后,随着西方的殖民入侵和中西文化权力关系结构的根本性改变,利玛窦等耶稣会士一度通过“文化适应”促成中西文化相向而行的“绥靖政策”③失去了实施的基础与必要。在 1877 年和 1890 年的首届及第二届来华新教传教士代表大会上,全面否定祖先崇拜几乎成为全体与会传教士的共识。但值得注意的是,传教士对中国祭祖文化的强硬排斥并未促进中国的基督教化。相反,在近代中国频仍的教案中,有相当一部分的直接导火索就是传教士、教徒和不信教民众在祭祖及相关事务方面的纷争与冲突。与商贾、旅人甚至外交官相比,传教士不仅是中国文化的观察者、体验者,更是其最急切的改造者。他们通过西文著述向西方公众传递有关中国的讯息,不仅意在维持在华传教问题的热度,更是为了论证以基督教价值观念为核心的西方文化改造乃至取代中国传统文化的正义性,以寻求西方社会对在华传教事业的声援与资助。因而对于祖先崇拜这一中国传统文化的权力象征和“中国人对抗基督教传播的最坚固堡垒”④,他们不满足于仅仅将迷信愚昧、野蛮落后等标签加之于上,而是极尽针锋相对之能事,不惜穿凿附会,将其解读成中国社会一切问题的根源,从而成为祖先崇拜与近代中国社会负面现象之间逻辑因果关系最积极、最富想象力的建构者。所以,和士谦将订娃娃亲、多妻制、高额家庭支出、工业发展所需的人力资源被浪费于祭品制作、海外华人不愿与当地其他种族相融、人口过多导致的盗匪猖獗与起义暴动不绝、极度仇恨外国人并强烈排斥铺设铁路、开矿等视为祖先崇拜的“七宗罪”⑤,并称:“以孝道为前提的祖先祭拜,其某些表现形式可能很感人,却是一种控制整个中国并侵入到生活所有方面的可怕力量。生者被捆绑在死者的身上。四万万活生生的中国人成了无数已经死去的中国人的奴隶。”⑥而花之安同样认为“中国人尤其被他们的祖先崇拜所烦扰。可以说,他们因此而终生为奴”⑦,并断言“中华文明因这种祖先崇拜而存续,也因此而衰败”⑧,从而将中国的祖先信仰宣判为毁灭中国前途与未来的罪愆。由于受郭实腊深入中国内地传教思想的影响,来华德意志新教传教士大多放弃通商口岸的便利条件,深入偏远、贫困的内地乡村。所以,在与中国普通民众日常生活的接触与了解的深度方面,他们不仅非走马观花的旅行者和驻足于大城市及使领馆区的外交官可比,而且超越了主要活动在开埠城市的他国传教士。⑨ 因此,作为深入中国民间的亲历者,德意志传教士对祖先崇拜的批判即使言过其实,甚至歪曲编造,在当时西方全面轻视、贬低中国的历史背景和社会心态下,还是极易被西方公众接受。况且,当时的中国作为被叙述

---

① 参考单波、王媛:《跨文化互动与西方传教士的中国形象认知》,《新闻传与播研究》2016 年第 1 期,第 5—25、126 页,这里第 6—9 页。亚历山大·温特:《国际政治的社会理论》,秦亚青译,上海:上海人民出版社 2008 年版,第 225—227 页。

② Cf. Karl. Gützlaff, “Vortrag in der Elisabeth-Kirche am 3. Juni 1850”, in *Die Mission in China*: *Vorträge*, *in Berlin gehalten*, Bd. 3. Berlin: Wohlgemuth's Buchhandlung, 1850, p. 5.

③ 参考谢和耐、钱林森:《关于中西文化第一次实质性的接触——问谢和耐教授》,《中国文化研究》2002 年第 4 期,第 106—114 页。

④⑤ Cf. Carl Johannes Voskamp, *Unter dem Banner des Drachen und im Zeichen des Kreuzes*, *op. cit.*, p. 16,49-50.

⑥ Carl Johannes Voskamp, *Confucius und das heutige China*: *Ein Vortrag gehalten vor dem Ausbruch der Boxerbewegung*, *op. cit.*, pp.14-15.

⑦ Ernst Faber, *China in historischer Beleuchtung*. Berlin:Druck und Verlag von A. Haack, 1895, p. 53.

⑧ Ernst Faber, *Bilder aus China II*, *op. cit.*, p. 35.

⑨ Cf. Milton T. Stauffer, *The Christian Occupation of China. A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of the Christian Forces in China Made by the Special Committee on Survey and Occupation*, *China Continuation Committee*, 1918-1921. Shanghai: China Continuation Committee, 1922, p. 167.

的对象,在西方社会舆论中几乎完全缺席,在中西文化交往中处于失语境地,既没有意识也缺乏能力对西方的不实认知做出有力辩驳。所以,来华德意志传教士对中国文化的“缺席审判”理所当然成为德国乃至西方公众认知中国的重要基础,他们借助对祖先崇拜传统的溯源建构中国的过去,通过对祖先崇拜执行错失的书写批评中国的现在,基于对祖先崇拜影响的论断预言中国的未来,不仅为西方列强粉饰对华侵略和文化殖民提供了理论支撑和辩护依据,也实质上助推了近代中国在西方的负面形象的建构。

四、结　论

在 19 世纪殖民主义的背景下,来华德意志人有关中国祖先崇拜的书写虽然以实地观察为基础,却绝非中国现实的客观镜像。尽管他们的叙事在一定程度上部分地重构和展现了历史真实,但是在西方文明优越论的影响下,他们的书写不可避免地充斥着目的性明确的主观建构和以自我为标准对作为他者的中国文化的偏颇评价。叙事者掌控了有关中国祖先崇拜的讯息来源、诠释方式和评价标准,因而也决定了德国公众对中国祖先崇拜的认知与接受范式。书写祖先崇拜的德语文本清晰地映射出叙事者的身份利益,也在一定程度上显示出中国传统文化在近代中西文化交往中被赋予的复杂角色。传统文化在被介绍、传播到西方的同时,也被迫成为建构异域化的乃至负面的中国形象的工具。所以,在对这些文本做文化反观式的分析时,须仔细甄别真实映射和叙事者的主观想象,查证话语陷阱。而唯有结合对叙事者身份、利益和写作动机的剖析,在中西交往的时间和空间维度中解读文本,才能深入理解叙事者思想、文本内容与历史现实三者之间的内在逻辑,从而更好地把握近代西方认知中国的图式以及近代中西文化的交往范式。

An Analysis of Ancestor Worship in the Writings of the Germans Who Visited China in the 19th Century

Hu Kai, Zhang Fei

(*School of Germanic Studies, Shanghai International Studies University, Shanghai* 200083, *China*)

Abstract: In the course of their communication with modern Chinese people, many Germans who visited China in the 19th century paid attention to Chinese ancestor worship, and composed writings about this topic. They introduced the custom of Chinese ancestor worship with their writings in German to the readers of their own country, discussed and evaluated the ideological contents and influences of ancestor worship. Interpreting the way how ancestor worship was presented in these texts in the vision of Orientology, we can find out that the writings about Chinese ancestor worship by the German visitors to China, who were influenced by the view of the superiority of Western civilization, were not a complete representation of the objective reality, but rather a projection of the relationship in cultural power between China and the West in those days. Those German writers as narrators intending to transform and even replace Chinese culture, were actually trying to construct and dominate China in the disguise of “cognizing China” with their writings about ancestor worship.

Key words: German visitor to China; writing in German; ancestor worship; view of the superiority of Western civilization; power of discourse

(责任编辑　郑　园)